

PLATONISMO MEDIO ED ETICA PLUTARCHEA

(continuazione da "Prometheus" 7, 1981, 125-145)

La tendenza sincretistica e l'esigenza di armonizzare concezioni diverse fra loro risulta in Alcinoο particolarmente evidente nella trattazione della nozione aristotelica di virtù-μεσότης, banalizzata a livello di μεταξὺ διάθεσις μήτε φαύλη μήτε σπουδαία, e dunque di una εὐφύια e di una προκοπή. In questo tentativo di conciliare le nozioni di προκοπή e μεταξύ con quella della medietà virtuosa, appare chiara la difficoltà che Alcinoο incontra nel giustificare il concetto aristotelico della virtù che in un senso è medietà, in un altro sommità. Infatti queste virtù, proprie della parte passionale, sebbene rappresentino un 'maximum', in quanto virtù, vengono definite come medietà tra due vizi opposti, l'uno per difetto, l'altro per eccesso.

Come all'inizio del cap. XXX, per introdurre la nozione di προκοπή, Alcinoο aveva precisato che le κακίαι ammettono accrescimento e diminuzione, così per la medietà virtuosa premette la stessa considerazione. Ma, se risulta chiaro in che senso queste virtù sono medietà, non altrettanto si può dire per la nozione di sommità. La giustificazione addotta da Alcinoο per la nozione di sommità riferita alla virtù è apparsa "tale, nella sua apparentemente impenetrabile enigmaticità, da far pensare che essa derivi da una fonte troppo frettolosamente e malamente abbreviata, e non da una personale riflessione dell'autore" (53). Il testo di Alcinoο è il seguente (54): καίτοι γε ἀκρότητες αἱ ἀρεταὶ ὑπάρχουσαι διὰ τὸ τέλειαι εἶναι καὶ εὐκέναι τῷ εὐθεῖ κατ' ἄλλον τρόπον μεσότητες ἂν εἶεν, τῷ ὁρᾶσθαι περὶ πάσας ἢ τὰς γε πλείους καθ' ἐκάστην ἐκατέρωθεν δύο κακίας. L'espressione sotto accusa è διὰ τὸ τέλειαι εἶναι καὶ εὐκέναι τῷ εὐθεῖ, che non trova riscontro nei testi di Apuleio e di Ippolito (55), a maggior ragione in P. e che è apparsa incomprensibile al Witt (56), al Giusta (57), i quali si sono guardati dal

(53) P. L. Donini, op. cit., 86 e nn. 62-63.

(54) Alc., Did. XXX 184, 12-15.

(55) Hippol., Philosoph. 19, 16 p. 569, 4 Diels.

(56) R. E. Witt, op. cit. 90.

(57) M. Giusta, op. cit. II, 54.

proporre una qualche spiegazione o giustificazione. Il Donini in via del tutto ipotetica pensa che la fonte cui Alcinoos avrebbe attinto alludesse ad un passo dell'EN (1109b, 4 sgg.) dove Aristotele illustra il raggiungimento della medietà virtuosa con l'immagine di coloro che raddrizzano dei legni storti (*ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν*).

Accettando l'ipotesi del Donini, sarebbe necessario ammettere un erroneo trasferimento dell'immagine aristotelica, il che per altro mi pare difficile in quanto la linea retta ottenuta dal raddrizzamento non può che essere riferita alla medietà raggiunta con l'eliminazione del difetto e dell'eccesso.

L'enigmaticità del passo è, a mio avviso, solo apparente. Mi servo a questo proposito di un passo del commento di Simplicio alle Categorie di Aristotele (Simplicius in Arist. Cat. f. 68F. ed. Bas. = SVF II 149, 25-28): *τὸ τοίνυν σχῆμα οἱ Στωϊκοὶ τὴν τάσιν παρέχουσιν λέγουσιν ὥσπερ καὶ τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν, διὸ καὶ εὐθείαν ὀρίζονται γραμμὴν τὴν εἰς ἄκρον τεταμένην*. Il passo di Simplicio ci autorizza a supporre che Alcinoos alludesse proprio alla linea retta e di conseguenza considerasse la medietà come un segmento limitato da due vizi. Comunque poi si voglia interpretare, la presenza in Alcinoos di un massiccio apporto stoico riceve ulteriore conferma. Conformemente del resto alla dottrina stoica viene interpretata da Alcinoos la medietà virtuosa, considerata non come una virtù vera e propria, ma come una disposizione intermedia tra virtù e vizio (*διάθεσις μεταξὺ*). Alcinoos infatti nel cap. XXXIII in modo chiaro e preciso afferma che *τρῆς εἰσιν ἕξεις ψυχῆς λογικοῦ ζώου, ἡ μὲν ἀγαθή, ἡ δὲ φαῦλη, τρίτη δὲ τούτων μέση*, sottolineando come la *μέση* ἕξις partecipi dei due estremi.

Contro questa interpretazione della medietà virtuosa Alessandro di Afrodisia (Quaest. 122, 20 sgg. e 156, 7-9), polemizza contro gli stoici che equiparano la nozione virtuosa di medietà all'*εὐφυνία* ed alla *προκοπὴ πρὸς ἀρετὴν*, nonché contro la concezione stoica della *προκοπή* (ibid. 156, 8-9): *ἀλλ' οὐδὲ τὸν προκόπτοντα συγκεῖσθαι ἐκ κακίας τε καὶ ἀρετῆς φῆσαι τις ἂν*.

La critica di Alessandro di Afrodisia direttamente rivolta contro gli stoici ben si adatta ad Alcinoos che identifica la nozione di progresso morale (*προκοπή*) con quella di virtù naturale (*εὐφυνία*), considerate come una via di mezzo tra virtù e vizio, ed equiparate alla nozione di medietà virtuosa (*μεσότης οἱ μέση ἕξις*), come risulta da Quaest. 156, 19 sgg.: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ λέγειν, καθ' οὓς μεσότητες αἱ ἀρεταί, κατὰ τούτους γίνεσθαι καὶ κακίας μέρος ἀρετῆν*. Per Alcinoos infatti queste virtù, data la loro natura, rimangono sempre delle *κακίαι*.

Passando poi all'esemplificazione pratica della medietà virtuosa

Alcinoos (p. 184) afferma: γίνεται γὰρ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀμετρία κατὰ τὸ ὑπερβάλλειν τὸ προσῆκον ἢ ἐλλείπειν· οὔτε γὰρ ὁ μηδὲ γονέων ὕβριζομένων ὀργιζόμενος ἀπαθής ἂν τις εἴη, οὔτε ὁ ἐπὶ πᾶσι καὶ τοῖς τυχοῦσι μετριοπαθής, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον· πάλιν δὲ ὁμοίως γονέων τελευτησάντων ὁ μὲν μὴ λυπούμενος ἀπαθής, ὁ δ' ὥστε καὶ καταφθίνειν ὑπὸ τῆς λύπης, ὑπερπαθής τε καὶ ἀμετροπαθής, ὁ δὲ λυπούμενος μὲν, μετρίως δὲ τοῦτο πάσχων μετριοπαθής. Per quanto concerne il testo si impone per ovvii motivi logici la correzione proposta dal Louis (58) di ἀπαθής ἂν τις εἴη in εὐπαθής ἂν τις εἴη. Mantenendo infatti la lezione tradita, non troverebbe giustificazione alcuna sul piano logico il fatto che l'Autore non giudichi 'apatico' colui che non si adira per le violenze arrecate ai genitori e definisca poi, a brevissima distanza, 'apatico' colui che non si addolora per la morte dei genitori, considerato anche che la seconda esemplificazione è introdotta con le parole: ἀλλὰ πᾶν τούναντίον· πάλιν δὲ ὁμοίως..., che giustificano la correzione del Louis non meno della precisa corrispondenza (οὔτε... εὐπαθής... οὔτε... μετριοπαθής... ἀλλὰ... ὁ μὲν... ἀπαθής, ὁ δὲ... ὑπερπαθής καὶ ἀμετροπαθής) istituita tra εὐπάθεια e μετριοπάθεια da un lato ed ἀπάθεια e ἀμετροπάθεια dall'altro. La conseguenza che scaturisce dalla correzione, contrariamente a quanto si è portati a credere, è tutt'altro che irrilevante, in quanto, così facendo, Alcinoos viene ad istituire una perfetta identità tra la nozione stoica di εὐπάθεια e quella peripatetica di μετρωπάθεια, dimostrando in tal modo la sua più completa estraneità ad una trattazione della nozione di medietà virtuosa svolta in diretta polemica contro la concezione stoica dell'ἀπάθεια (59).

A conferma dell'interpretazione proposta della sezione del Didaskalikós concernente la medietà virtuosa, propongo un esame della analoga sezione del De Platone et eius dogmate di Apuleio, dati gli stretti punti di contatto e le affinità tra i due testi, nonché l'appartenenza di ambedue gli autori al cosiddetto 'medio platonismo'.

Apuleio dopo aver riportato la definizione 'platonica' (60) di virtù come 'habitus mentis' (61), cioè come fattore esclusivamente razionale, continua affermando (II 5, 227-228): *Unimodam vero esse virtutem, quod bonum suapte natura adminiculo non indiget, perfectum autem quod sit, solitudine debet esse contentum. Nec solum aequalitas verum etiam similitudo cum virtutis ingenio coniungitur: ita enim secum ex*

(58) Albinos, Epitomé, par P. Louis, ad loc.

(59) P. L. Donini, op. cit., 82.

(60) Sull'eclittismo di questa formula cfr. H. Strache, op. cit., 93 e C. Moreschini Studi... 78; Apuleio e il Platonismo 108.

(61) Apuleio, De Platone et eius dogmate, II V, 227.

parte omni congruit, ut ex se apta sit sibi que respondeat. Hinc et medietates easdemque virtutes ac summitates vocat, non solum quod careant redundantia et egestate, sed quod in meditullio quodam vitiorum sitae sint (62).

Si tratta di comprendere come Apuleio giustifichi il passaggio dalla definizione di virtù come 'habitus mentis' a quella di virtù-medietas.

Il primo periodo è di facile comprensione: "Una è la virtù per quanto riguarda la forma, perché il bene per sua natura non ha bisogno di alcun aiuto e ciò che è perfetto deve essere soddisfatto dalla propria unicità". Apuleio precisa l'uniformità e la autarchia della virtù. Complessa e controversa risulta invece l'interpretazione di quanto segue. Il Beaujeu (63) così interpreta: "Non seulement l'équilibre, mais encore la cohésion sont étroitement liées à la nature de la vertu: en effet elle réalise un tel accord avec elle-même, en toutes ses parties, qu'elle ne dépend que d'elle-même et n'est en correspondance qu'avec elle-même. De là vient que Platon emploie les termes de 'justes milieux', aussi bien que de 'vertus' et de 'supériorités'...". Una simile interpretazione non mi sembra giustifichi nel testo di Apuleio quel nesso logico per cui Platone, una volta istituita l'identità *virtus-scientia*, giunge alla formulazione di una virtù *inter scientiam et inscientiam* e che è posta *in meditullio quodam vitiorum*, cioè di una virtù *permixta* (cfr. II 3, 224-225; 5, 228). L'interpretazione che dell'ultimo periodo propone l'editore francese è inaccettabile in quanto ne travisa in pieno il senso. Concorro invece con l'interpretazione del Moreschini, per quanto non ne condivida la necessità di espungere il *que* di *easdemque*, intendendo così l'intera proposizione: "In conseguenza di ciò chiama medietà e sommità le medesime virtù". Il punto essenziale, come si è detto, è di comprendere il nesso logico racchiuso nell'avverbio *hinc* e, cioè, in virtù di quale argomentazione la virtù *unimoda* può essere definita anche medietà. Apuleio afferma che non solo la *aequalitas* ma anche la *similitudo* è strettamente connessa con la natura della virtù. Se, seguendo il Beaujeu, si traduce il termine *similitudo* con "coesione", riferendo il sintagma *ita ex parte omni congruit* alla *similitudo*, risulta impossibile attribuire all'avverbio *hinc* un suo valore logico. Infatti questo ne sarebbe il senso: "la virtù realizza un tale accordo per cui Platone definì le medesime virtù medietà". Evidente risulta l'assoluta mancanza di consequenzialità tra i due periodi. Si impone così una nuova interpretazione tesa a precisare il significato di *similitudo*, genericamente inteso co-

(62) Questo il testo riportato dal Thomas e dal Beaujeu (cfr. n. seguente).

(63) Apulée, *Opusculs Philosophiques et Fragments*, texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres 1973, 83.

me sinonimo di *aequalitas*, il che di per sé tradisce e denota una difficoltà di carattere interpretativo del termine, tenuto conto che *virtutes* funge da oggetto dipendente di *vocat* e non da predicato, e che la lezione *easdemque* può essere accolta come forma pleonastica per *easdem* (64).

Apuleio sta indubbiamente parlando della virtù e delle sue caratteristiche: *unimoda* è la virtù; infatti essa è caratterizzata dalla *aequalitas*, che non intenderei tanto come "semplicità", quanto *constantia* o *congruentia* sulla base di quanto segue: *ita enim ex parte omni congruit, ut ex se apta sit sibi que respondeat*. Periodo questo che, a mio avviso, deve essere considerato come esplicativo della *aequalitas* della virtù. La *congruentia* dunque è una caratteristica della virtù come *habitus mentis*..., mentre con la caratteristica della *similitudo* si vuole giustificare il fatto che Platone chiami "medietà" le medesime virtù. Se infatti Apuleio avesse voluto intendere con *similitudo* la coesione e dunque la *congruentia*, si sarebbe innanzitutto servito di quest'ultimo termine. Ma intendendo in tal modo si dà origine ad una endiadi. Infatti al cap. XVII, 215-216 l'*aequalitas* è definita come *congruentia* di elementi di diversa natura e, se ciò non fosse sufficiente, basterebbe confrontare il cap. XVIII, 217 (*At enim hominem tunc esse perfectum, cum anima et corpus aequaliter copulantur et inter se conveniunt sibi que respondent...*), oppure il cap. XVIII, 216 dove la concordia delle tre parti dell'anima è definita *eiusmodi ad aequabilitatem partibus animae temperatis*. Per comprendere poi il significato di *similitudo*, che in nessun modo può interpretarsi come sinonimo di *aequabilitas*, occorre rifarsi alla distinzione che Apuleio (II, 1, 220 sgg.) opera tra beni superiori o divini e beni umani. Il testo quale è riportato dall'edizione teubneriana del Thomas (65) è il seguente: *Bonorum igitur alia eximia ac prima per se ducebat esse, per perceptionem cetera bona fieri existimabat. Prima bona esse deum summum mentemque illam quam voūv idem vocat, secundum ea, quae ex priorum fonte profluerent, esse animi virtutes, prudentiam, iustitiam, pudicitiam, fortitudinem*. Il Moreschini (66) suggerisce varie correzioni al testo del Thomas: I) alla lezione *perceptionem* riportata dalla sola edizione Aldina e accolta dal Thomas e alla lezione *praeceptionem* di tutto il resto della tradizione ed accolta dal Beaujeu, propone di sostituire, dietro suggerimento di A. La Penna, *participationem*; II) propone di correggere l'interpunzione adottata dal

(64) Cfr. Löfstedt, *Syntactica* II, 341; Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lateinische Grammatik* II, 188⁴ e 476¹.

(65) Cfr. n. 27.

(66) C. Moreschini, *Studi...* 69; Apuleio e il Platonismo 100 e 215-216 (già in "Maia" 18, 1966, 162-166).

Thomas, che definisce alquanto infelice; III) suggerisce la correzione di *secundum* in *secunda*. Accogliendo i suggerimenti del Moreschini il testo risulterebbe così modificato: *Bonorum... per se ducebat esse, per participationem cetera bona... existimabat. Prima... vocat, secunda ea quae ex priorum fonte profluerent esse, animi virtutes...*

A parte l'interpunzione, il Moreschini propone di correggere ben due lezioni concordemente trasmesse dalla tradizione, operando un intervento che, oltre ad essere alquanto costoso, mi pare anche non così necessario come egli giudica. Tutta la tradizione infatti è concorde nel riportare *per praeceptionem*, ad esclusione dell'Aldina, e la lezione *secundum ea*. Poi, diversamente dal Moreschini, non mi sembra che accogliendo *secundum* la frase risulti "assai poco chiara" (67) in quanto potrebbe essere così intesa: "subito dopo ci sono quei beni che derivano dai primi, cioè le virtù", oppure "poi quei beni che derivano dai primi sono le virtù". Così non ritengo del tutto convincente la giustificazione che il Moreschini adduce per la correzione di *secundum* in *secunda*, e cioè che *prima bona* richiederebbe logicamente come corrispondente *secunda bona*. La distinzione che Apuleio opera non è tra 'primi beni' e 'secondi beni', ma tra *bona eximia ac prima* o *bona divina per se et prima simplicia* e *cetera bona* o *alia bona*, cioè *humana* o *hominum bona* come Apuleio stesso precisa (220). Per quanto infine riguarda la congettura suggerita da La Penna, dettata, come giudica anche il Beaujeu, dalla relativa *quae ex priorum fonte profluerent* e dunque strettamente connessa con l'interpretazione di questa frase, ben si adatterebbe ad un peripatetico posteriore ma non ad un medioplatonico quale è Apuleio. E non mi convince quanto il Moreschini (68) scrive a giustificazione della congettura *per participationem*: "siccome una distinzione tra primi beni e beni che si raggiungono mediante una conoscenza razionale non ha senso, è probabile che la affermazione di Apuleio corrisponda a quella di Alcinoos (180, 2), il quale dice che i beni umani sono da considerarsi beni τῶ ὁπωσοῦν μετέχει τοῦ πρώτου καὶ τιμωτάτου". Infatti il Moreschini (69) nel giustificare l'accoglimento della congettura *per participationem* giudica inaccettabile la lezione *bona per perceptionem*, in quanto il termine *perceptio*, corrispondente al greco κατάληψις e denotante sempre una conoscenza razionale, annulla qual-

(67) C. Moreschini, Apuleio... 215-216.

(68) C. Moreschini, Studi... 69-70.

(69) C. Moreschini, Studi... 69-70. Si noti tuttavia che in Apuleio e il Platonismo 100-101, il Moreschini giudica la correzione non necessaria e seguendo il Beaujeu ritorna al testo dei manoscritti, ma senza che questo implichi una nuova linea di interpretazione.

siasi distinzione tra 'primi beni', che sono dio e il νοῦς, e beni *per perceptionem*. Ma, se si accoglie nel testo la lezione *per praeceptionem*, riportata concordemente da tutto il resto della tradizione, la distinzione è tutt'altro che priva di significato. Non solo, ma Alcinoο, nel passo cui fa riferimento il Moreschini (70), distingue tra τὸ μὲν τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν definito θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον e i beni umani che partecipano ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου. Distinzione analoga si ritrova in Apuleio, ma, contrariamente a quanto crede il Moreschini (71), non tra *prima bona esse deum summum mentemque illam, quam νοῦν idem vocat* da un lato e gli *humana bona* dall'altro, che per Alcinoο altro non sono che le *virtutes animi* di Apuleio. Infatti Alcinoο precisa che il bene umano in quanto partecipa ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου è καλὸν... καὶ σεμνὸν καὶ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ σύμμετρον καὶ δαμονίως πως καλούμενον per la sua simiglianza con il νοῦς (72). Inoltre, la natura essenzialmente razionale dei beni umani per Alcinoο — infatti consistono ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ — dovrebbe di per sé costituire un elemento sufficiente per escludere che i *bona per praeceptionem* di Apuleio corrispondano ai 'beni umani' di Alcinoο. Sono dunque convinto che si debba istituire una simile corrispondenza fra i due autori:

Alc., Did. XXVII, 179, 33- 180, 3
τὸ μὲν δὴ τιμιώτατον καὶ μέγιστον
ἀγαθὸν οὔτε εὐρεῖν ᾧετο εἶναι ῥᾷ-
διον οὔτε εὐρόντας ἀσφαλές εἰς
πάντας ἐκρέρειν· τὸ μέντοι ἡμέτε-
ρον ἀγαθὸν ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστή-
μῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ,
ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον
προσαγορεύσαι ἂν τις. πάντα γὰρ
τὰ ὁπωσοῦν παρ' ἀνθρώποις ἀγα-
θὰ νομιζόμενα ταύτης ὑπελάμβανε
τυγχάνειν τῆς προσρήσεως τῷ
ὁπωσοῦν μετέχειν ἐκείνου τοῦ
πρώτου καὶ τιμιωτάτου... μόνα δὲ
τῶν ἐν ἡμῖν ἐφικνεῖσθαι αὐτοῦ τῆς
ὁμοιότητος νοῦν καὶ λόγον.

Apul., De Plat. II, 220

*bonorum igitur alia eximia ac
prima per se ducebat esse,
prima bona esse deum summum
mentemque illam, quam νοῦν
idem vocat; ...
secundum ea, quae ex priorum
fonte profluerent esse animi vir-
tutes, prudentiam, iustitiam, pu-
dicitiam, fortitudinem.*

(70) Alc., Did. XXVII 180, 2-3.

(71) C. Moreschini, Studi... 69-70.

(72) Alc., Did. XXVII, 179-180.

Il testo di Alcinoο inoltre conferma l'esattezza del testo di Apuleio quale ci è riportato dalla tradizione. Infatti, affermando che in certo qual modo i beni umani possono essere definiti 'divini', Alcinoο concorda con Apuleio che considera le virtù dell'animo beni divini (220-221): *divina quapropter esse atque simplicia virtutes animi*. Se dunque per Apuleio le virtù sono beni divini, inaccettabile risulta la correzione del Moreschini di *secundum* in *secunda*, giacché in tal modo Apuleio verrebbe ad operare una precisa distinzione tra *bona prima et divina* e *bona secunda* rappresentati dalle *virtutes animi*, in netta contraddizione con l'affermazione precedentemente riportata.

Infatti ciò che definitivamente infirma l'interpretazione che del testo si otterrebbe accogliendo le correzioni proposte dal Moreschini è il rilievo fatto dal Beaujeu (73), il quale fa notare come all'inizio del par. 221 le virtù dell'animo siano classificate tra i *bona divina atque simplicia* mentre i *cetera bona* del par. 220 ritornano in 221 sotto la forma di *humana bona*. Non può risultare che assurda l'ammissione di una contraddizione così patente in Apuleio. Concordo dunque col Beaujeu nel riconoscere che la distinzione che Apuleio opera sempre al par. 220 (*Differentiam hanc esse constituit: partim divina per se et prima simplicia duci bona; alia hominum nec eadem hominum existimari*), non introduce una nuova classificazione in contraddizione con la precedente, ma riprende quella nella quale si era limitato a parlare dei beni divini, per sviluppare anche il tema dei beni umani. Ne consegue che la lezione tradita *secundum* non richiede alcuna correzione e la frase risulta molto chiara interpretando come il Beaujeu: "au second rang de ces biens il place ceux qui découlent des précédents, les vertus de l'âme...". Personalmente propongo di porre virgola prima di *animi* e di interpretare: "immediatamente dopo questi beni pensava che ci siano quei beni che provengono dai precedenti, cioè le virtù dell'animo: la prudenza ecc..". Infatti l'importante è intendere *secundum* come "immediatamente dopo" (corrispondente a ἐφεξῆς in greco), con un giudizio di valutazione, non di semplice elencazione (74).

Questa classificazione dei *bona divina* comprendente le quattro virtù fondamentali corrisponde a quella che Platone delinea nelle Leggi (631b, 6 sgg.) dove l'intelligenza (ἡ φρόνησις) è il bene primo e la guida dei beni divini (τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν), secondo la temperanza, unita all'intelligenza (μετὰ νοῦ), terzo la forza e quarto la giustizia. Non solo, ma Platone oltre ad affermare l'ἀντακολουθία che esiste tra

(73) Apulée, Opusculs Philosophiques... par J. Beaujeu, 281 n. 1.

(74) Il nesso *secundum ea* (II, 220) equivale ad *alia bonorum... alia eximia ac prima... <alia>, quae ex priorum fonte profluerent...*

i beni divini afferma (ibid. 631d): *ταῦτα δὲ πάντα* [sc. *θεῖα ἀγαθὰ*] *ἐκείνων ἔμπροσθεν τέτακται φύσει*. Ma se il testo platonico conferma la lezione *secundum ea*, lo stesso non può dirsi per i beni umani, per i quali la diversa trattazione giustifica la differenza che esiste tra medio-platonismo e pensiero platonico. Platone, sempre nelle Leggi (631c), definisce beni umani la salute del corpo come prima, poi la bellezza, la forza di correre e di compiere ogni altro movimento del corpo, la ricchezza saggiamente usata, identificandoli con quelli che Apuleio definisce *externa* (221). Ma Apuleio oltre ai beni esterni considera i beni umani, *quae cum corporis commodis congruunt* (221) e ancora *quod secundum nec commune multis est nec omnibus similiter* (221).

Apuleio distingue dunque tra beni divini, e tra questi in primo luogo la *sapientia* e la *prudentia* — come infatti Platone identifica il νοῦς con la φρόνησις considerandola una ἐπιστήμη, così Apuleio identifica la *sapientia* con la *prudentia* (228: *et illam virtutem, quae ratione sit nixa et est spectatrix diiudicatrixque omnium rerum, prudentiam dicit atque sapientiam*), per quanto poi attribuisca all'una e all'altra un diverso campo d'azione, facendo della prima una prudenza teorica e della seconda una prudenza pratica, anche se quest'ultima viene definita come *scientia* e dunque ἐπιστήμη, coerentemente con l'affermazione fatta al par. 226, e cioè *unimodam vero esse virtutem* —, e le altre tre virtù cardinali, sempre razionali, in quanto derivano direttamente dalla *sapientia*, e le virtù umane che sorgono *per praeceptionem*.

Di contro al Thomas che accoglie nel testo la lezione riportata solo dalla edizione Aldina (*per perceptionem*) ed al Moreschini che suggerisce di correggere *per participationem*, ritengo col Beaujeu che la lezione *per praeceptionem* di tutta la tradizione debba essere accolta nel testo anche se non nell'accezione che le attribuisce l'editore francese. Egli traduce "au prix d'un enseignement" (75): una tale interpretazione è contraddetta da quanto Apuleio afferma al par. 234: *Virtutes eas doceri et studeri posse arbitrabatur, quae ad rationabilem animum pertinent*. Di conseguenza proporrei di interpretare il termine *praeceptio* non come corrispondente del greco πρόσταξις, come propone il Beaujeu (76) citando a riscontro Leg. 631d, 3, dove Platone parla di prescrizioni che il legislatore darà ai cittadini in materia di matrimoni, di educazione ecc., ma come corrispondente del termine greco πρόληψις sulla base della definizione che si legge nelle Partit. orat. 36. 123 di Cicerone: *Item est animi, vel mentis praeoccupatio*, cioè come cognizione anteriore. In altre parole i *cetera bona* e cioè gli *humana bona* sono

(75) Apulée, Opusculs Philosophiques... par J. Beaujeu, 79.

(76) Apulée, 281 n. 1.

considerati da Apuleio beni naturali alla stregua delle εὐφῳαὶ e delle ἀρεταὶ φυσικαί. Apuleio infatti riconosce che i *bona divina* sono raggiungibili solo dalle *rationabiles mentes* e dunque da un numero limitato di persone, il che spiega come i più si rivolgano a quel bene che è secondo, che non è comune ad un gran numero di persone né costituisce un bene egualmente per tutti (221). Non vi sono dubbi, a mio avviso, che Apuleio alluda alla *mediocritas* che non è uguale per tutti.

Grazie ad un fine sincretismo filosofico, dove concezioni filosofiche di diversa provenienza e opposte vengono abilmente temperate fra loro, Apuleio distingue (77) *tria genera ingeniorum* di cui l'uno *prae-stans et egregium*, l'altro *deterrimum pessimumque*, il terzo *ex utroque modice temperatum medium...*; *mediocritatis huius vult esse participes puerum docilem et virum progredientem ad modestiam...*, cosicché i beni umani altro non sono che *mediocritates inter virtutes et vitia*. Sempre infatti al par. 224 Apuleio precisa: *Eiusmodi quippe medietatis inter virtutes et vitia intercedere dicebat tertium quiddam*. Ma la *mediocritas* è equiparata da Apuleio all'εὐφῳα ed alla προκοπή in quanto esse sono virtù imperfette, come Apuleio afferma al par. 234, dove precisa che, fatta eccezione per la *sapientia* e per la *prudentia* che sono virtù essenzialmente razionali, la *fortitudo*, la *continentia* e la *iustitia* se sono *perfectae* sono virtù *rationabiles* e cioè sono delle *disciplinae* e come tali insegnabili, mentre se sono *imperfectae* esse non sono insegnabili, pur non essendo del tutto estranee alle *disciplinae* (78). Interpreterei *ceteras* diversamente da quanto propone il Moreschini (79), che giudica strana l'affermazione di Apuleio e suggerisce di intendere *ceteras* riferito alle sole virtù imperfette. A mio avviso il riferimento riguarda quelle virtù, escluse la *sapientia* e la *prudentia*, che possono essere *perfectae* e *semiperfectae*. Del resto mi sembra erroneo interpretare che "solo la sapienza e la prudenza... in quanto corrispondenti alla parte razionale dell'anima sono insegnabili", dal momento che Apuleio precisa che addirittura le virtù *semiperfectae*, se pur non possono essere definite come *disciplinae*, tuttavia non sono del tutto estranee a queste. Le *ceterae virtutes* riprendono *illas* precedente, che riguarda sì le virtù proprie di quella

(77) Apuleio, De Platone et eius dogmate, II, 223-224.

(78) Ibid., II, 234: *Virtutes eas doceri et studeri posse arbitrabatur, quae ad rationabilem animum pertinent, id est sapientiam et prudentiam; et illas, quae vitiosis partibus pro remedio resistunt, id est fortitudinem et continentiam, rationabiles quidem esse, sed superiores virtutes pro disciplinis haberi, ceteras, si perfectae sunt, virtutes appellat, si semiperfectae sunt, non illas quidem disciplinas vocandas esse censet, sed nec in totum existimat disciplinis alienas.*

(79) C. Moreschini, Studi... 87.

parte dell'anima che si accorda con la ragione, ma queste virtù possono essere *perfectae*, cioè *virtutes rationabiles* e dunque *disciplinae*, diversamente dalle altre, che, se pur non estranee alle *disciplinae*, non possono essere definite tali. Mi limito ad osservare che sarebbe strano che l'Autore precisasse che le virtù *semiperfectae* non sono del tutto estranee alle *disciplinae*, quando poi le medesime virtù se *perfectae* non venissero equiparate alle *disciplinae*. Infatti Apuleio afferma (234): *si semiperfectae sunt, non illas quidem disciplinas vocandas esse censet, sed nec in totum existimat disciplinis alienas*.

Così viene pienamente rispettata la distinzione platonica delle quattro virtù cardinali che assegna al νοῦς il primo posto, cui tengono dietro l'ἀνδρεία, la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη, mentre la classificazione dei beni umani operata da Apuleio in modo diverso da quella che si legge nelle Leggi di Platone e la successiva distinzione di origine aristotelica tra virtù *perfectae* e virtù *semiperfectae* permette di conciliare la dottrina platonica dei *bona divina* e degli *humana bona* con la distinzione aristotelica delle virtù in teoretiche ed etiche e di introdurre la nozione aristotelica di μεσότης, interpretata come *mediocritas* e di conseguenza equiparata alla προκοπή o εὐφύια di origine stoica. Apuleio infatti precisa che *quod non omnes id adipisci queunt neque primi boni adipiscendi facultatem possunt habere, ad id feruntur quod hominum est, quod secundum nec commune multis est nec omnibus similiter bonum*. E questo perché *hominem ab stirpe ipsa neque absolute malum neque bonum nasci, sed ad utrumque proclive ingenium eius esse...* Non vi sono dubbi che con l'espressione *quod secundum... bonum* Apuleio alluda alla nozione di *mediocritas*.

La banalizzazzione della nozione aristotelica di μεσότης come un *quid temperatum modice ex virtute et vitio* trova esplicita conferma nella affermazione di Apuleio (224) *Eiusmodi quippe medietatis inter virtutes et vitia intercedere dicebat tertium quiddam...*; così l'equiparazione della *mediocritas* all'εὐφύια o alla προκοπή stoica, dunque ridotta a virtù naturale, è dichiaratamente espressa da Apuleio (224) *mediocritatis huius vult esse participes puerum docilem et virum progredientem ad modestiam*. Perciò, se le *medietates* o *mediocritates* neque *sinceras esse virtutes nec vitia tamen mera et intemperata, sed hinc atque hinc permixta esse* (224-225), sarà facile comprendere l'enorme distanza che, al di là delle semplici apparenze formali, separa la definizione aristotelica di virtù etica, quale si legge nell'FN, dalla giustificazione che del termine *medietates*, riferito alle virtù, dà Apuleio (228): *quod in meditullio quodam vitiorum sitae sint*, dove il diminutivo *meditullio* unito all'aggettivo indefinito *quodam* conferisce all'espressione valore dispregiativo.

Indubbiamente non si può negare la presenza in Apuleio di teorie aristoteliche: penso ad esempio al fatto che le *medietates*, pur ridotte a virtù naturali, sono considerate da Apuleio almeno parzialmente razionali in quanto *natura duce cognatio quaedam est cum bonis ei animae portioni, quae cum ratione consentit* (222); ma per lo più il pensiero aristotelico è a tal punto banalizzato da non meritare l'appellativo di aristotelico. E si tratta di banalizzazioni che trovano una giustificazione solo nell'esigenza, che traspare chiaramente dal De Platone et eius dogmate, di conciliare fra loro dottrine di indirizzi filosofici diversi e opposti. Un esempio determinante in questo senso è rappresentato dai parr. 227 e 228, già riportati (80), che, a mio avviso, non sono stati ancora rettammente interpretati.

Apparentemente, ad una prima lettura, si potrebbe essere indotti a vedervi riflessa in una qualche misura la teoria aristotelica della virtù *μεσότης*; ma ad un esame più attento le cose stanno in modo ben diverso. Sull'interpretazione del testo si è già in parte discusso, almeno per quanto riguarda il termine *aequalitas*. Si tratta ora invece di precisare il significato del termine *similitudo* e di dare un'interpretazione dell'intero passo alla luce di quanto sinora siamo venuti dicendo, rifacendoci alla distinzione che Apuleio opera tra virtù *perfectae* e virtù *semiperfectae*. Abbiamo infatti visto come una stessa virtù, ad esempio la *fortitudo*, possa essere virtù *perfecta* o *semiperfecta*. Analogamente procede il ragionamento di Apuleio nella sezione in esame. La medesima virtù può essere *medietas*, cioè virtù imperfetta, e *summitas*, virtù perfetta. Inutile mi sembra rilevare la riduzione e banalizzazione che Apuleio opera della dottrina aristotelica della virtù *μεσότης* ed *ἀκρότης*, al fine di conciliare il platonismo con lo stoicismo e l'aristotelismo. L'interpretazione che ho formulato mi sembra in primo luogo giustificata dall'*h i n c* con cui ha inizio il par. 228. Esso infatti introduce una conclusione sulla base di quanto Apuleio ha detto nel precedente periodo: "In conseguenza di questo chiama le medesime virtù medietà e sommità". Ma sulla base di quale premessa Apuleio trae una simile conseguenza? Non certo perché l'*aequalitas* è strettamente connessa con la natura della virtù. L'*aequalitas* è, a mio avviso, una caratteristica della virtù perfetta, di quella virtù che *ex parte omni congruit, ut ex se apta sit sibi-que respondeat*. L'*aequalitas* altro non è che la capacità della virtù perfetta di realizzare un accordo perfetto in tutte le sue parti, di essere cioè in accordo con se medesima, realizzando la *concordia* delle tre parti dell'anima (216). Se è vero che la virtù è *unimoda*, è altrettanto vero che *natura duce cognatio quaedam est cum bonis ei animae portioni*,

quae cum ratione consentit. La virtù per sua natura ammette delle forme di virtù che possono essere definite tali, per dirla con termine greco, καθ' ὁμοιότητα, cioè solo perché sono simili alle virtù perfette. In altre parole, Apuleio si riferisce alle virtù *semiperfectae*, cioè a quelle virtù che né sono *sincerae virtutes* né *mera vitia*. Questa interpretazione ha il vantaggio di spiegare il nesso logico-consequenziale che unisce e lega il primo periodo al secondo introdotto da *hinc*.

A sostegno di questa interpretazione sta inoltre il fatto che nel secondo periodo Apuleio non si preoccupa affatto di precisare in che senso la virtù possa essere definita *summitas*, ed è giusto che sia così, in quanto Apuleio ne ha parlato precedentemente. E' naturale dunque che ora Apuleio parli della virtù *medietas*. Infatti le due proposizioni, *quod careant redundantia et egestate* e *quod in meditullio quodam vitiorum sitae sint*, giustificano solo la definizione di virtù come medietà, non danno certo la giustificazione della virtù come sommità. Non vi sono dubbi, a mio avviso, che Apuleio è ben lontano dal riprodurre il pensiero di Aristotele espresso in EN 1107a, 22-23 ὥσπερ δὲ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις διὰ τὸ μέσον εἶναι πως ἄκρον, ma credo che Apuleio abbia presente quanto Aristotele afferma in EN 1106a, 31-32 πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ [sc. τὸ μέσον] μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἔν, οὐδὲ ταῦτὸν πᾶσιν. Per questo ritengo che il testo tradito (221) *quod hominum est, quod secundum nec commune multis est nec omnibus similiter bonum* non debba essere contrassegnato come 'locus deperditus', come propone il Beaujeu, ma pienamente accolto, seguendo l'edizione del Thomas.

Concludendo, si può così compendiare il pensiero di Apuleio: mentre la *sapientia* e la *prudentia* sono di per sé *disciplinae*, le altre (*ceteras, fortitudinem, continentiam et iustitiam*) sono *virtutes, summitates* solo se *perfectae*; se invece *imperfectae*, esse sono delle *medietates* o *mediocritates*, delle εὐφύϊαι, o προκοπαὶ πρὸς ἀρετήν, per dirla con Alcinoos (81). Questa concezione non è certamente esclusiva di Apuleio, ma, come si è visto, tipica del medioplatonismo, dal momento che è presente anche in Alcinoos, il cui pensiero può essere più chiaramente compreso alla luce dell'interpretazione che abbiamo proposto di questi passi importanti del De Platone et eius dogmate di Apuleio, che a loro volta trovano esplicita conferma in Alcinoos (82).

Alcinoos, dopo aver distinto nel cap. XXIX le quattro virtù fondamentali, definite come ἐπιστῆμαι, all'inizio del cap. XXX (83) afferma: λέγονται γὰρ καὶ ἄλλως ἀρεταί, αἱ οἷον εὐφύϊαι καὶ προκοπαὶ πρὸς ταύτην,

(81) Alc., Did. XXX 183, 15-17 sgg.

(82) Alc., Did. XXIX 182, 13 sgg.

ὁμωνυμοῦσαι ταῖς τελεώτησι κατὰ τὴν ὁμοιότητα τὴν πρὸς αὐτάς... περὶ τῶν οὐ τελείων ἀρετῶν ποιούμενοι τὸν λόγον, introducendo così la distinzione tra virtù perfette ed imperfette. Mi sembra che il sintagma ὁμωνυμοῦσαι... κατὰ τὴν ὁμοιότητα τὴν πρὸς αὐτάς confermi l'interpretazione proposta della proposizione *Nec solum aequalitas verum etiam similitudo cum virtutis ingenio coniungitur* del De Platone (227) di Apuleio. E' interessante rilevare come Alcinoο distingua tra virtù perfette, che *συνέπονται ἀλλήλαις* e non ammettono alcuna modificazione né per eccesso né per difetto, in quanto 'sommità', e virtù imperfette che, considerate alla stessa stregua delle *κακίαι*, sono suscettibili di modificazione e non sono soggette all'*ἀντακολουθία* (84).

Così, mentre Apuleio riconosceva la necessità dei beni umani, cioè delle *mediocritates* in quanto non tutti gli uomini sono capaci di raggiungere le virtù perfette, Alcinoο afferma che, proprio perché il vizio ammette un eccesso ed un difetto e l'uomo non può essere soggetto a tutti i vizi né passare con facilità dal vizio alla virtù, si deve ammettere una disposizione intermedia tra vizio e virtù. Così la virtù imperfetta, che altro non è che una *κακία*, viene da Alcinoο equiparata ad una *εὐφύα και προκοπή πρὸς ἀρετήν*, e dunque alla *μεσότης* ed alla *μετρίότης*. L'unica distinzione tra Alcinoο e Apuleio consiste nella diversa giustificazione che ciascuno di essi propone, per ammettere accanto alle virtù perfette le virtù imperfette. Per il resto si ha una perfetta coincidenza di pensiero: ambedue riducono la nozione di medietà aristotelica ad una pura e semplice virtù naturale. Inoltre la distinzione tra virtù perfetta intesa come *scientia* e virtù imperfetta, intesa come virtù naturale — il che giustifica in Apuleio la lezione tradita *per praeceptionem* — è confermata da Cicerone, De fin. V, 36 *plures sunt virtutes sed duo prima genera, unum earum rerum quae ingenerantur suapte natura appellanturque non voluntariae, alterum autem earum quae in voluntate positae magis proprio nomine appellari solent, quarum est excellens in animorum laude praestantia. Prioris generis est docilitas, memoria, quae fere omnia appellantur uno ingenii nomine, easque virtutes qui habent ingeniosi vocantur. Alterum autem genus est magnarum verarumque virtutum, quas appellamus voluntarias, ut prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam et reliquas generis eiusdem; e ibid. V, 38 Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur multumque excellunt propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius. ... Sunt autem bestiae quaedam, in*

(83) Alc., Did. XXX 183, 15 sgg.

(84) Alc., Did. XXX 183, 21-24.

quibus inest aliquid simile virtutis, ut in leonibus, ut in canibus..., in quibus non corporum solum, ut in suis, sed etiam animorum aliqua ex parte motus quosdam videmus. In homine autem summa omnis animi est et in animo rationis, ex qua virtus est, quae rationis absolutio definitur, quam etiam atque etiam explicandum putant. Ulteriore conferma ci viene da Alcinoos che distingue tra virtù razionali che sono ἐπιστήμαι καὶ τέχναι e virtù passionali che μήτε τέχναι μήτε ἐπιστήμαι εἰσιν (85). Indubbiamente il rapporto fra Alcinoos (184, 12) e Apuleio (De Plat. II, 5) è stretto, non solo per il fatto che concordano nel definire le virtù medietates ac summitates l'uno, ἀκρότητες καὶ μεσότητες l'altro, riferendole ambedue a Platone, cioè per un fatto di pura natura di terminologia, ma anche perché ambedue concordano nell'interpretare, banalizzandolo, il concetto di virtù-μεσότης. L'etica medioplatonica non si limita ad attribuire a Platone la dottrina della virtù-medietà ma, al fine di conciliare dottrine filosofiche diverse, finisce col fraintendere ogni singola dottrina — si pensi ad es. al medioplatonico Ippolito (Philosoph. 19, 16, p. 569, 4 sgg. Diels) (86) che addirittura considera la φρόνησις una medietà fra due vizi opposti, rappresentati rispettivamente dall'ἀφροσύνη (vizio per difetto) e dalla πανουργία (vizio per eccesso) —. Il testo di Apuleio comunque permette di confermare l'interpretazione proposta per i capp. XXIX e XXX del Didaskalikós di Alcinoos. Ambedue gli autori infatti concordano nella interpretazione della nozione aristotelico-peripatetica di virtù medietà e sommità, che collegano con la distinzione di due precisi generi di virtù, le virtù passionali e razionali, le une, ἡγούμεναι, τέχναι ed ἐπιστήμαι, le altre che si ingenerano ἐξ... ἔθους καὶ ἀσκήσεως e concernono le passioni (XXXII 185, 21 αἱ πλεῖσται ἀρεταὶ περὶ πάθη γίνονται) altro non sono che εὐφύται καὶ προκοπαὶ e διαθέσεις μεταξύ (87). Accanto dunque alle virtù razionali, che sono virtù congiunte a ragione (XXIX 183, 5 sgg.), cioè μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, Alcinoos ammette le virtù passionali, che sono virtù κατὰ λόγον (XXX 183, 36 αὐταὶ γὰρ [sc. αἱ ἐν τῷ παθητικῷ ἀρεταὶ] πράττουσι τὰ καλὰ κατὰ λόγον) e dunque virtù naturali. Per Alcinoos ed Apuleio dunque ciascuna delle virtù cardinali, ad esclusione della φρόνησις, può essere virtù τελεία e virtù ἀτελής, cosicché non v'è niente di strano e di incomprensibile nel fatto che Alcinoos, dopo aver considerato nel cap.

(85) Alc., Did. XXX 184, 1 sgg.

(86) Hippolyti, Philosoph. 19, 16, p. 569, 4-9: τὰς μὲν οὖν ἀρετὰς κατὰ τὴν ἀκρότητα εἶναι φησι, κατὰ δὲ οὐσίαν μεσότητος· τιμώτερον [μὲν] γὰρ οὐδὲν ἀρετῆς. τὸ δὲ ὑπερβάλλον αὐτῶν ἢ ἐνδέον εἰς κακίαν τελευτᾷ... οἷον τῇ μὲν φρονήσει ἀφροσύνην κατὰ μείωσιν, πανουργίαν δὲ καθ' ὑπερβολήν.

(87) Alc., Did. XXX 183, 15 e 27-28.

XXIX (183, 3 sgg.) l'*ἀνδρεία* come virtù *τελεία*, introducendo poi, all'inizio del cap. XXX le *εὐφύται* e le *προκοπαὶ πρὸς ἀρετήν*, riporti proprio come prima esemplificazione quella relativa all'*ἀνδρεία*.

Questa nostra insistenza sulla nozione virtuosa di medietà è giustificata dal fatto che l'elemento fondamentale che ha indotto gli studiosi a considerare il De virt. mor. un testo rappresentativo dell'etica medioplatonica sarebbe la trattazione della nozione di virtù-medietà, che troverebbe un suo preciso corrispondente nel Didaskalikós di Alcinoos e nel De Platone et eius dogmate di Apuleio.

Dopo quanto si è notato, chiunque abbia anche una conoscenza superficiale dell'opuscolo plutarcheo può con facilità rilevare l'enorme distanza che separa l'esposizione dell'etica nel De virt. mor. e quella che si trova sia nel Didaskalikós di Alcinoos sia nel De Platone di Apuleio. P. è lontano dal considerare la virtù etica — e si noti che Alcinoos rifugge dall'usare questa espressione — alla stregua di una virtù naturale, di una virtù imperfetta, in altre parole, come una virtù a metà o un sottoprodotto della virtù vera e propria. Non solo, ma l'antistoicismo che caratterizza il De virt. mor. non trova riscontro né in Alcinoos, che anzi sembra fortemente aperto a influssi stoici, né in Apuleio, senza tener conto che la terminologia adottata da Alcinoos (*μετριοπαθής, ὑπερπαθής, ἀμετριοπαθής*) non trova rispondenza in P., che impiega una sola volta il termine *μετριοπάθεια* in De vit. et poes. Hom. (88). Ma, al di là di ogni altra considerazione, v'è un elemento che, a mio avviso, impedisce nel modo più assoluto di considerare il De virt. mor. come un testo del platonismo medio: mentre quest'ultimo tende a considerare la passione come un elemento di disturbo di cui l'uomo dovrebbe liberarsi, P. e i peripatetici posteriori, tra i primi l'autore dei MM e Aspasio, la presentano come una alleata insostituibile della ragione, tanto che definiscono la virtù etica come una sinfonia, una armonica collaborazione di ragione e passione. Oltre a ciò, mentre per P., conformemente al pensiero di Aristotele e dei peripatetici posteriori, la virtù etica è ad un tempo sommità e medietà, per Alcinoos come per Apuleio la nozione di virtù *ἀκρότης* e *μεσότης*, ripete la *διαίρεσις* fra virtù *τέλειαι* e *ἀτελεῖς*, cosicché la virtù *ἀκρότης* è una virtù perfetta, mentre la virtù *μεσότης* è una virtù passionale, imperfetta.

Se dunque l'etica medioplatonica deve essere misurata sulla base del Didaskalikós di Alcinoos e del De Platone et eius dogmate di Apuleio, che, come si è visto, presentano una perfetta corrispondenza, in quanto

(88) Non si può infatti tener conto dello scritto *Consolatio ad Apollonium*, poiché l'autore non è Plutarco. Cfr. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France 1969, 324 n. 1.

ambedue si muovono nell'ambito dello stesso indirizzo di pensiero rappresentato dalla scuola di Gaio, aperta soprattutto alle dottrine stoiche e peripatetiche, di contro ad un Attico (cfr. fr. 2, 63 sgg.) apertamente polemico contro gli aristotelici contemporanei (89), il De virt. mor. di P. non può essere in alcun modo considerato un testo rappresentativo del medioplatonismo. I concetti fondamentali espressi nell'opuscolo plutarcheo sono profondamente diversi e si peccherebbe di superficialità se si stabilisse una precisa analogia fra il De virt. mor. e i testi di Alcino e Apuleio solo perché i tre autori sono concordi nel riportare il concetto di virtù ἀκρότης e μεσότης (per Apuleio *summitas - medietas*), senza un'attenta analisi della interpretazione e della trattazione che di questa nozione ciascun autore svolge, nonché del contesto in cui si trova inserita.

Innanzitutto merita rilevare che, se Alcino e Apuleio e, come propone il Giusta, Ippolito (*Philosoph.* 19, 16, p. 569, 4 sgg.) sono concordi nell'attribuire a Platone la dottrina aristotelica della virtù come medietà, P. nel De virt. mor. (442 A-B), come ho già avuto modo di rilevare, dimostra di conoscere bene non solo le differenze sostanziali che intercorrono tra etica platonica e aristotelica, ma di conoscere altrettanto bene l'evoluzione psicologica di Aristotele, il che gli impedisce di attribuire a Platone un concetto quale quello della virtù-medietà, che sa essere notoriamente aristotelico.

Per quanto riguarda il platonismo del De virt. mor. concordo con il Pinnoy (90) nel riconoscere l'assunzione da parte di P. di immagini tipicamente platoniche di cui il filosofo di Cheronea si serve per esprimere concetti aristotelici, come quello della medietà virtuosa, anche se certe concezioni appaiono tipiche dell'aristotelismo posteriore e dunque possono essere spiegate senza alcun ricorso a Platone o al platonismo. Anzi ritengo che P., proprio a proposito della nozione virtuosa di medietà nel De virt. mor. (444 D-E) intenda polemizzare contro l'interpretazione degenerativa che del concetto aristotelico era stata avanzata anche dai medioplatonici. P. infatti, nel precisare in qual senso la virtù è definita medietà, avverte in primo luogo l'esigenza di precisare che essa non è medietà come λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ φαῖον... καὶ τὸ μηδετέρου τῶν ἄκρων μετέχον, ὡς ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὸ ἀδιάφορον (91) di

(89) Per quanto, come ha osservato il Moreschini (Apuleio... 51 sgg. e 135 sgg.), non si possa distinguere in modo netto all'interno del medioplatonismo una corrente 'ortodossa' e una corrente 'eclettica'.

(90) M. Pinnoy, *Het Begrip Midden in De Ethica van Plutarchus*, 'Zetesis aangeb. aan E. de Strycker' 224-233, in part. 233,

(91) Plut., De virt. mor. 444 E.

contro anche ad Ippolito (Philosoph. 19, 14-15, p. 568, 26-29) che, prima di introdurre la nozione di virtù medietà, precisa che Platone distingue tra *τὰ μὲν ἄμεσα... τὰ δὲ ἔμμεσα... τὰ δὲ μέσα... ἔμμεσα δὲ οἶον ἀγαθὰ καὶ κακὰ καὶ μέσα οἶον τοῦ λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ φαῖον ἢ τι ἄλλο χρῶμα*, operando subito dopo (Philosoph. 19, 15, p. 568, 29-560, 1-3) la distinzione tra i beni che sono definiti *κυρίως ἀγαθὰ*, cioè i beni dell'anima e i beni che tali sono detti pur non essendo *κυρίως ἀγαθὰ*, cioè i beni del corpo e i beni esterni che Platone chiama in molti luoghi anche *μέσα*, conformemente alla *διαίρεσις* di Alcinoos e Apuleio tra virtù perfette e imperfette.

Quelle stesse motivazioni che si sono addotte per dimostrare come l'etica plutarchea presenti caratteristiche ben differenziate dall'etica medioplatonica, valgono, a mio avviso, anche per l'autore del più antico commento all'EN che a noi sia pervenuto, cioè Aspasio, che, offrendo sorprendenti paralleli con il De virt. mor., come ho avuto modo di rilevare, la critica moderna tende a classificare come medioplatonico.

Consapevole pienamente della necessità, sempre più sentita, di uno studio attento e meditato di questo commentario e in attesa del secondo volume sull'aristotelismo posteriore a cura del Moraux, di cui mi auguro prossima la pubblicazione, mi sia consentito avanzare alcuni rilievi contro l'appartenenza del primo commentatore dell'EN al medioplatonismo.

L'interpretazione della nozione virtuosa di medietà, lungi dall'essere attribuita a Platone, non presenta in Aspasio alcuna banalizzazione né degenerazione del pensiero etico dello Stagirita, e tanto meno è possibile riscontrare traccia di quell'adattamento, tipico dell'etica medioplatonica, mirante a conciliare tra loro dottrine di indirizzi filosofici diversi. La virtù etica è per Aspasio ad un tempo medietà e sommità *διὰ τὸ <τὸ> μέσον εἶναι ἄκρον κατὰ τὸ εὖ καὶ ὠρίσθαι* (50, 30-31). Anzi, di contro all'interpretazione degenerativa da parte dei medioplatonici della nozione di virtù medietà banalizzata e ridotta ad una *μεταξύ τις διάθεσις μήτε φαῦλη μήτε σπουδαία* (cfr. Alc. 183, 28-29), Aspasio, al fine di valorizzare la natura della virtù etica, giunge a mettere in dubbio l'affermazione stessa di Aristotele (EN 1108b, 27-28), per il quale maggiore è la distanza fra gli estremi che *πρὸς τὸ μέσον*, scrivendo (55, 32-33): *τοῦτο δὲ ἀπορεῖται, εἰ ὀρθῶς εἶρηκε. δοκεῖ γὰρ ἡ ἀρετὴ μάλιστα ἐναντία τῇ κακίᾳ εἶναι*. Né è in alcun modo possibile instaurare un parallelo con Alcinoos (183, 31-32), in quanto gli estremi di cui parla Alcinoos non sono i due vizi, l'uno per eccesso, l'altro per difetto, ma il vizio da un lato e la virtù perfetta dall'altro.

Quanto Aspasio sia distante dal medioplatonismo sembra dimostrarlo

il fatto che proprio all'inizio del suo commentario (2, 7-11) riporta rispettivamente i nomi di Socrate, Pitagora e Aristotele come filosofi che si sono occupati della moralità, senza citare il nome di Platone, che un medioplatonico non avrebbe certo trascurato di riportare.

L'aristotelismo di Aspasio, come ho già avuto modo di segnalare, è, alla pari di quello del *De virt. mor.* di P. un aristotelismo funzionale ad una diretta polemica antistoica e ritengo che non poche delle concordanze e dei paralleli che si sono voluti istituire tra il commento di Aspasio e testi di autori medioplatonici, in particolare il *Didaskalikós* di Alcinoo, debbano essere spiegati, per quanto riguarda Aspasio, tenendo presente la polemica antistoica. Ad es. nel proemio del commentario Aspasio, nel distinguere tra virtù teoretiche e virtù etiche, afferma che noi ci prendiamo cura della moralità per una necessità impostaci dal corpo (1, 19 - 2, 2). Evidente è apparsa la coincidenza con il *De virt. mor.* di P. (444D) dove è sviluppata la medesima argomentazione. Ma, se in P. il dualismo interno all'anima basato sul dualismo anima-corpo può considerarsi una immagine che gli deriva dalla tradizione accademica, senza che questo implichi nel modo più assoluto che P. interpreti Aristotele attraverso Platone, in Aspasio il riferimento alla necessità del corpo è giustificato dalla considerazione tipicamente aristotelica che le virtù etiche riguardano i piaceri e i dolori del corpo, e in quanto tali sono vincolate al corpo. L'opposizione tra virtù teoretiche ed etiche, definite da Aristotele rispettivamente *διανοητικαί* e *ἠθικαί*, svolge in Aspasio un duplice scopo: da un lato dimostrare l'esistenza accanto alle virtù teoretiche, proprie della parte razionale dell'anima, delle virtù etiche, proprie dell'elemento passionale; dall'altro polemizzare contro il dogma stoico dell'identità tra virtù divine e umane. Tutto il proemio è impostato in diretta funzione di una polemica antistoica, donde la distinzione tra uomo e dio: se fossimo senza corpo, l'unica nostra attività sarebbe quella della contemplazione e faremmo uso delle sole virtù teoretiche come fa la divinità che, se ha parte ad alcune virtù come la giustizia, è verisimile che usi nei nostri riguardi la giustizia teoretica.

Non riesco a trovare concordanze o paralleli con autori o testi medioplatonici tali da poter negare ad Aspasio il titolo di 'peripatetico', né alcun fraintendimento del reale pensiero di Aristotele simili a quelli operati dai medioplatonici. Si tratta, a mio avviso, di un adattamento del pensiero aristotelico in funzione antistoica. Inoltre anche la presenza della formula *ὁμοίωσιν τις τῷ θεῷ* che compare una sola volta nel commento di Aspasio (99, 4-5) non necessariamente dimostra quanto il commentatore aristotelico fosse influenzato dalle correnti medioplatoniche. Nel passo in questione Aspasio afferma che la virtù sembra essere *θεῖον τι... καὶ ὁμοίωσιν τις τῷ θεῷ*. Non v'è alcun riferimento alla

formula del *τέλος* dei platonici, quale è possibile riscontrare nel *Didaskalikós* di Alcinoos (181, 16 sgg. οἷς πᾶσιν ἀκόλουθον τέλος ἐξέθετο ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). L'assimilazione della virtù al divino in Aspasio è sempre dettata dalla polemica antistoica. Infatti subito dopo afferma: τὸ γὰρ θεῖον οὐ κατὰ τὸ εὖ πάσχειν ἀλλὰ κατὰ τὸ εὖ ποιεῖν νοεῖται (99, 5) in polemica contro la concezione stoica della divinità come σῶμα παθητόν. Non può essere considerata una coincidenza fortuita il fatto che Alessandro di Afrodisia polemizzi contro gli Stoici a proposito del dogma dell'identità di virtù umane e divine (cfr. *De fato* 211, 13-14 οὐ γὰρ τὰς αὐτὰς ἀρετὰς οἷον τε λέγειν εἶναι τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν) e contro la concezione della divinità (cfr. *De mixtione* 224, 33-225, 10 δύο ἀρχὰς τῶν πάντων λέγοντας εἶναι ὕλην τε καὶ θεόν, ὦν τὸν μὲν ποιῶντα εἶναι τὴν δὲ πάσχουσιν... γὰρ θεὸς κατ' αὐτοὺς σῶμα ... καὶ ἡ ὕλη δὲ σῶμα e ibid. 226, 24 sgg., 227, 8-23 e *De anima* 144, 33 οὐδὲ τὸ θεῖον σῶμα παθητόν). Ma v'è un altro passo in cui Aspasio riprodurrebbe il dogma medioplatonico della ὁμοίωσις τῷ θεῷ, e precisamente (4, 4-10) dove Aspasio afferma che tutti gli esseri viventi, animali e piante, tendono, nella misura in cui è a loro possibile, εἰς τὴν τοῦ τελειωτάτου καὶ πρώτου αἰτίου... ἐξομοίωσιν. Questo concetto, che è stato riconosciuto conforme al pensiero aristotelico (91), sarebbe espresso in parte nei termini della formula del *τέλος* corrente fra i platonici. Ma un confronto con il *Didaskalikós* di Alcinoos (181, 16) e con il *De Platone* (II, XXIII) di Apuleio permette di rilevare quanto lontano da questi autori sia Aspasio, che invece concorda pienamente con quanto si legge in Alessandro di Afrodisia (*De anima* 32, 11-14): τῶν γὰρ ζώων ὅσα τέλειά ἐστι... ἔργον τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτὸ, ἵνα τοῦ αἰε εἶναι καὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιότητος ὡς δύναται πάντα μετέχη. πάντα γὰρ τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα ἐκείνου ἐφίεται καὶ πάντα πράττει κατὰ φύσιν ἐκείνου χάριν. Infatti mentre in Alcinoos e in Apuleio il discorso si limita al *sapiens*, il cui fine consiste nella assimilazione al dio, Aspasio e Alessandro di Afrodisia parlano del fine di tutti gli esseri viventi.

Così il fatto che Aspasio contrappone una ragione 'apodittica', propria delle virtù teoretiche, ad una ragione 'dossastica', propria delle virtù etiche, trova una sua giustificazione sulla base del testo dell'EN, ma, come giustamente è stato rilevato, non trova giustificazione nel testo aristotelico l'affermazione che coloro che agiscono secondo retta ragione, cioè coloro che possiedono le virtù imperfette, agendo come la retta ragione comanderebbe, non posseggono il λόγος ἀποδεικτικός, ma quello δοξαστικός. Aspasio (40, 4 sgg.) a commento di EN 1103b, 31 dove è detto che si deve agire "secondo retta ragione" (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), afferma, in pieno accordo con quanto si legge nel VI libro del-

l'EN, che l'agire secondo retta ragione è proprio non solo di coloro che possiedono le virtù perfette, ma anche di coloro che possiedono quelle imperfette. Sin qui Aspasio resta su un terreno autenticamente aristotelico, cui sembra venir meno quando attribuisce a questi ultimi, che agiscono come comanderebbe la retta ragione, il possesso della ragione dossastica e non di quella apodittica che appartiene a quanti possiedono le virtù perfette. Aspasio allude sicuramente alla distinzione aristotelica tra virtù naturale e virtù perfetta (*τελεία*), che si ritrova tra l'altro nei MM, dove l'autore afferma che l'impulso naturale alla virtù (*ὁρμή φυσικὴ πρὸς ἀρετήν*) non è senza ragione in quanto *συνεργεῖ τῷ λόγῳ*. In altre parole, come l'autore dei MM intende rivalutare il ruolo dell'elemento passionale nella genesi della virtù etica, così Aspasio sembra voler affermare che la virtù naturale non è completamente senza ragione, irrazionale. Ma rimane da chiedersi perché il commentatore parli di una ragione dossastica. Più che pensare alla distinzione platonica tra *δόξα* ed *ἐπιστήμη*, giustificherei il ricorso, considerata anche l'assoluta mancanza di paralleli con i testi medioplatonici, pensando al significato stoico di *πάθος* come *δόξα ἡμαρτημένη*. Cosicché di contro alla virtù perfetta Aspasio pone una virtù 'passionale' che, di contro al pensiero stoico, non deve essere considerata totalmente irrazionale.

Il commentario di Aspasio più che rappresentare un'interpretazione medioplatonica dell'etica di Aristotele, risulta un valido testimone di quel filone dell'aristotelismo posteriore che ha subito modificazioni e adattamenti in funzione di una diretta e polemica contrapposizione al pensiero stoico. Anche se è difficile giungere a soluzioni definitive e a conclusioni sicure, tenuto anche conto del particolare periodo storico, culturalmente caratterizzato da una fusione e integrazione di dottrine filosofiche di tradizione diversa, tuttavia ritengo che si possa e si debba operare una netta distinzione tra etica medioplatonica ed etica postaristotelico-peripatetica. Da quanto si è venuti rilevando, l'etica del cosiddetto platonismo medio risulta tesa a conciliare e fondere insieme dottrine platoniche con teorie aristotelico-peripatetiche e stoiche e, lungi dal rivolgersi polemicamente contro la dottrina stoica, si presenta aperta a influssi stoici. Diversamente da questa l'etica postaristotelica appare un'interpretazione del pensiero etico di Aristotele polemicamente condotta contro il monismo psicologico e i principi etici professati dagli stoici, e tesa ad una rivalutazione del ruolo e della natura dell'elemento passionale dell'animo umano nella genesi delle virtù etiche.

Ma sarebbe limitare sensibilmente la nostra problematica se distinguesimo l'etica medioplatonica da quella postaristotelica sulla sola base di una completa apertura a influssi stoici e di una manifesta e polemica

contrapposizione alle dottrine psicologiche ed etiche della Stoa. Infatti, mentre nell'etica medioplatonica si assiste ad un totale fraintendimento e ad una completa banalizzazione di dottrine peripatetiche e stoiche, causata da forzate e innaturali analogie istituite con teorie etico-psicologiche di derivazione platonica, al fine di conciliare l'etica platonica con quella peripatetica e stoica, l'etica postaristotelica invece si presenta come una corrente di pensiero sostanzialmente fedele all'ortodossia aristotelica, pur presentando rispetto al dettato dell'EN e dell'EE modificazioni, che per altro non intaccano la sostanza del pensiero dello Stagirita, in diretta funzione di problematiche ignote ad Aristotele, quali quelle sorte da una precisa volontà di contrapposizione all'etica stoica e di una corretta interpretazione dei principi etici di Aristotele.

Per misurare il grado di svilimento e fraintendimento del pensiero etico dello Stagirita operato dal medioplatonismo risulta particolarmente eloquente la banalizzazione da parte di Alcinoò e di Apuleio della nozione di virtù-μεσότης e di quella di progresso morale (προκοπή πρὸς ἀρετήν), ambedue ridotte a livello di virtù naturali (εὐρύται), di εὐπάθειαι, nonché sempre la riduzione della virtù-medietà ad una μέση ἕξις tra virtù e vizio.

L'assenza di così gravi travisamenti nell'opuscolo plutarcheo e nel commentario di Aspasio, e il fine che i due autori si propongono nell'esposizione dell'etica aristotelica, ben diverso da quello che caratterizza il Didaskalikós di Alcinoò e il De Platone di Apuleio, sono di per sé elementi probanti per distinguere tra etica medioplatonica ed etica postaristotelica, tra P. e Apuleio da un lato e Alcinoò ed Aspasio dall'altro.

Al di là di apparenti e formali analogie, nella sostanza la distanza che separa la corrente medioplatonica da quella postaristotelico-peripatetica risulta di gran lunga maggiore di quanto comunemente si è portati a credere. Si aggiunga a ciò un'ulteriore considerazione che in nessun modo può essere passata sotto silenzio: che non sussiste alcuna necessità di un ricorso all'etica medioplatonica per spiegare e comprendere l'opuscolo di P. ed il commentario di Aspasio, che trovano invece precisi riscontri di problematiche e di formulazione delle medesime negli scritti di etica appartenenti all'aristotelismo posteriore, caratterizzati anch'essi da modificazioni funzionali ad una polemica contrapposizione antistoica e ad una difesa del pensiero aristotelico dall'interpretazione degenerativa che di esso avevano fornito in particolare gli stoici.

FRANCESCO BECCHI